51e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 11 15 MARS 1934

# L'AMI DU CLERGÉ

*Paraît à Langres tous les Jeudis*

**Mgr F. PERRIOT**
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

**Mgr A. ROZIER**
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

## QUESTIONS
### de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Depuis votre substantiel article sur « le droit de colonisation » *(Ami* 1926, p. 331), vous n'êtes plus revenu sur cette question, pourtant à l'ordre du jour, sauf par quelques lignes, forcément superficielles, à propos de la *Semaine Sociale* de Marseille *(Ami* 1930, p. 612).

Ne pourriez-vous pas nous donner une analyse assez détaillée de la thèse de M. Joseph Folliet, *Le Droit de Colonisation,* qui a été présentée à l'Institut Catholique de Paris ?

R. — Le problème du droit de colonisation relève de la morale sociale et internationale, puisqu'il touche au développement normal de la société dans ses rapports avec d'autres sociétés. Il est étudié ici [1] à la lumière des enseignements de S. Thomas et des théologiens-juristes du XVIe siècle : les principes de toujours doivent être appliqués aux réalités d'aujourd'hui. L'auteur note avec raison que si son sujet « touche à plusieurs disciplines : morale sociale, droit international, droit naturel, etc., il touche aussi à la théologie morale. » Dans ce monde rénové par la surnature, on ne peut faire abstraction du fait chrétien. Les aspects du problème sont donc multiples et nous en font déjà pressentir la complexité.

M. F. a divisé son travail en trois parties :

1° Les *sources :* inventaire des idées émises par les théologiens et philosophes catholiques sur le droit de colonisation ; actes posés par les vrais chrétiens en pays coloniaux ; sentences et décrets portés par les évêques et les papes.

2° La *critique* des titres allégués à faux pour justifier le droit de colonisation.

3° La *partie constructive :* exposé et examen des véritables titres fondant le droit de colonisation, leur portée, leurs conséquences et leurs limites.

### I

Dans *les sources,* l'auteur 1° analyse les mémoires de Bartholomé de Las Casas ; 2° expose la pensée coloniale de François de Vitoria ; 3° rappelle les interventions pontificales ; 4° apprécie le rôle des Jésuites au Paraguay, et enfin 5° énumère les travaux des théologiens et juristes modernes.

1. — *Bartholomé de Las Casas* (1474-1565) [1], en sept mémoires différents, attaque l'*encomienda* pratiquée par les Espagnols du XVIe siècle à l'égard des Indiens d'Amérique et réfute les motifs sur lesquels on s'appuyait pour justifier l'esclavage. Laissant de côté le détail des faits, nous en indiquerons ici les doctrines générales.

La conquête de l'Amérique par les Espagnols a été approuvée par le pape, dans le dessein d'obtenir, par la prédication de l'Evangile et la conversion des Indiens, l'extension de la religion. Or, les Espagnols laïques, en pratiquant l'*encomienda,* laissent de côté ce but spirituel et instituent, uniquement pour en tirer profit matériel, un véritable esclavage, ennemi de la paix sociale et de la morale. La justice y est constamment violée : les fautes même graves des indigènes ne sont pas une raison pour qu'on les prive de leurs droits naturels. Personne n'a le droit d'agir militairement contre eux, sauf dans le cas où ils s'opposeraient avec pertinacité à la prédication de l'Evangile. Soutenir que les rois d'Espagne ont licence de commencer la conversion des Indiens en s'emparant à main armée de leurs territoires pour les forcer d'assister aux instructions des missionnaires, est une doctrine fausse et erronée.

Sur la question de savoir si les rois ont le pouvoir d'aliéner leurs sujets, leurs villes et leur juridiction, Las Casas rappelle un certain nombre de thèses thomistes, dont l'application peut être faite à l'administration et à la cession des colonies. Souveraineté n'est pas propriété : le souverain est tenu de bien gouverner les propriétés qui sont en ses Etats, mais il ne peut ni s'en emparer, ni en changer les propriétaires. On ne saurait donc imposer au peuple aucune charge, aucune servitude, aucune corvée nouvelle sans son libre et préalable consentement. D'ailleurs la puissance juridictionnelle des rois est réglée par le bien commun des sujets, et donc de plein droit sont nulles toutes les ordonnances contraires à l'intérêt du peuple. Aucun prince n'a le droit d'aliéner, de quelque manière que ce soit, une communauté

[1] Joseph FOLLIET, Docteur en Philosophie thomiste. — **Le Droit de Colonisation.** *Etude de morale sociale et internationale.* — In-8 de 350 p., 30 f. — Paris, Bloud et Gay.

[1] Sur ce *Conquistador*, converti par un sermon de Montesinos, devenu ensuite prêtre, curé à Cuba, puis dominicain en 1523 et enfin évêque de Chiapa, mort à 91 ans, voir Marcel BRION, *Bartholomé de Las Casas, père des Indiens,* in-12 de 309 p., 20 f. Paris, Plon, 1927. — Ses œuvres ont été traduites et publiées (Paris, Eymery, 1827) par Llorente.

d'habitants de son royaume sans le consentement de ses sujets : c'est le consentement de la nation qui fournira au prince le moyen légitime d'aliéner les biens publics, lorsque le salut de l'Etat en fera sentir l'utilité.

Las Casas laisse entendre cependant que le don des bienfaits civilisateurs mérite d'être payé de retour : si les souverains et les peuples des Indes veulent bien reconnaître la souveraineté des rois d'Espagne, cette souveraineté deviendra légitime. Mais la propriété de leurs biens et leur liberté personnelle doivent demeurer intactes : ce que n'ont pas su reconnaître les Espagnols colonisateurs, qui n'avaient qu'une pensée : s'enrichir aux dépens des Indiens. Les Espagnols se sont comportés en tyrans, et tous ceux qui ont profité des exactions commises, depuis le roi jusqu'au dernier sujet, sont tenus à restitution.

2. — *François de Vitoria* (1480-1546), également dominicain, est un théologien de plus grande envergure. Dans ses *Relectiones theologicæ*, éditées par ses élèves après sa mort, se trouvent deux opuscules sur la colonisation : *De Indis recenter inventis; De Indis, sive de jure belli Hispanorum in Barbaros.* La question des colonies espagnoles en Amérique y est étudiée d'une façon plus mûrie que chez Las Casas. C'est surtout la première *Relectio* qui nous intéresse : elle constitue, écrit M. Barthélémy [1], « un chef-d'œuvre de méthode, une belle construction logique, élégante, solide, harmonieuse. »

De quel droit les Espagnols ont-ils instauré leur domination sur les Barbares ? S'inspirant de S. Thomas, IIa-IIæ, q. 10, et surtout de Cajétan, *In IIam IIæ*, q. 66, a. 8, Vitoria déclare que, malgré leurs péchés et leur déchéance morale, il est théologiquement certain que les indigènes, avant l'arrivée des Espagnols, étaient vraiment maîtres chez eux, au point de vue tant privé que public. Donc il faut rejeter un certain nombre de raisons faussement alléguées pour justifier la conquête des Indes. Il est faux que l'empereur soit le maître du monde : ni de droit divin, ni de droit humain, l'assertion ne peut être retenue. Il est faux que le pape ait concédé aux rois d'Espagne les terres des Barbares : le pape ne possède pas la souveraineté temporelle du monde. Doit-on invoquer le droit de découverte ? Mais il ne s'agit pas de territoires inoccupés : le droit de première occupation ne joue pas ici. Le pape a-t-il le droit de contraindre les Barbares à la foi et, s'ils résistent, est-ce un cas de guerre légitime pour les y contraindre ? Vitoria s'insurge contre une telle prétention : les infidèles qui n'ont pas encore entendu parler du Christ sont dans l'ignorance invincible (cf. IIa-IIæ, q. 10, a. 1), et même ils ne sont pas tenus de croire à la première annonce de la foi. La guerre n'est pas un argument apologétique ; il faut d'autres moyens de persuasion. Vitoria, contrairement à l'opinion de S Antonin de Florence et d Innocent III, n'est pas d'avis que, même sur l'ordre du pape, les princes chrétiens aient le droit de punir les Barbares pour leurs péchés : le pape n'a pas juridiction sur les infidèles. D'ailleurs, à l'égard des chrétiens, le pape n'use pas et ne peut user de moyens semblables. Enfin, il n'est pas prouvé que les Indiens aient librement accepté la domination des Espagnols ou, tout au moins, la chose est trop incertaine pour fournir un motif certain d'occupation légitime.

Quels sont donc les titres légitimes justifiant la présence des Espagnols en Amérique ?

Le premier est, sans contredit, le droit d'entrer en relations sociales et commerciales avec autrui. Conformément au droit naturel et au droit des gens, les Espagnols peuvent aller chez les Indiens, s'y installer à condition de demeurer inoffensifs à l'égard des indigènes, faire honnêtement du commerce avec eux, partager même avec eux les biens *nullius*, par exemple les perles et l'or, y acquérir droit de cité en s'y mariant ou de quelque autre manière prévue par la coutume. Si les Barbares les menaçaient dans l'exercice de ces droits légitimes, les Espagnols pourraient se défendre et agir au mieux de leur sécurité, par exemple, édifier des retranchements et, dans le cas de nécessité, avec la permission de l'autorité, repousser la force par la force et, en fin de compte, vu le mauvais vouloir des Barbares, les tenir en sujétion pour les empêcher de nuire.

A ce premier titre s'ajoute la propagation de la religion chrétienne. Si les Espagnols ont le droit d'aller commercer aux Indes, à plus forte raison ont-ils le droit — et, si le pape le leur concède par mesure de bon ordre, le droit exclusif — d'aller aux Indes prêcher l'Evangile ? Si les Barbares laissent aux Espagnols la liberté de prêcher, on ne leur fera pas la guerre, qu'ils embrassent ou non la foi ; mais si, par violence, ils entravent la prédication et les conversions, ils posent un cas de juste guerre. A plus forte raison, le cas existerait si les Barbares voulaient contraindre les nouveaux convertis à apostasier.

D'autres titres peuvent surgir. Une grande partie des Barbares étant convertis, le pape peut, en vue de la préservation de leur foi, déposer leurs princes infidèles et leur substituer des princes chrétiens. Sans attendre l'autorisation pontificale, on peut interdire des pratiques injustes envers des innocents, comme les sacrifices humains et le cannibalisme, et dans ce but la guerre elle-même est légitime. Les Barbares peuvent aussi accepter la suzeraineté des rois d'Espagne, laquelle devient alors légitime. De même, les Espagnols, alliés d'une nation barbare, peuvent la soutenir dans une guerre juste contre d'autres nations barbares et tirer de cette guerre de légitimes profits.

Vitoria énonce enfin un dernier titre, discutable à son avis, mais que d'autres considèrent comme légitime : les Barbares étant incapables de s'administrer, les rois d'Espagne, dans l'intérêt même de

[1] Dans *Les Fondateurs du Droit international*, Paris, Giard et Brière, p. 6.

ces populations inférieures, sont autorisés à exercer à leur place l'administration.

3. — *Les papes* n'ont pas négligé de s'intéresser aux colonies. Dès 1479, Calixte III intervient comme arbitre entre Espagnols et Portugais, au sujet des territoires nouvellement découverts.

Après la découverte du Nouveau-Monde par Christophe Colomb, Alexandre VI exerce pareillement sa médiation en faveur des Espagnols : il leur « donne et assigne... toutes les îles et terres fermes découvertes et à découvrir à l'Occident d'une ligne tracée du pôle Nord au pôle Sud... et passant à cent lieues Ouest des îles Açores..., avec tous les domaines, cités, places fortes, biens, droits et juridictions qui leur appartiennent [1]. » Défense était faite aux autres princes, sous peine d'excommunication, d'aborder aux terres susdites, pour y faire du commerce ou dans toute autre intention. L'expression *donation* doit être entendue ici de choses acquises équitablement : ainsi l'ont comprise les théologiens des époques postérieures et les Espagnols contemporains d'Alexandre VI ; cette « donation » crée un titre à l'égard des autres princes chrétiens ; mais non à l'égard des populations américaines : « elle est, dit M. F., non un droit de propriété, mais une sorte de brevet d'invention. » Ce faisant, le pape ne lésait pas les autres princes. On avait sollicité son arbitrage ; il rendait simplement sa sentence.

Paul III eut à se prononcer sur les questions coloniales. Sa faveur envers Las Casas, qu'il avait nommé le 19 décembre 1543 évêque de Chiapa, montre combien la cause de la civilisation lui tenait à cœur. Il rendit deux ordonnances (29 mai, 2 juin 1537) et adressa un bref à Charles-Quint (29 juin 1547) au sujet des Indiens. La lettre du 29 mai 1537 au cardinal-archevêque de Tolède interdisait l'asservissement, sous quelque forme que ce soit, des Indiens [2]. L'interdiction de l'esclavage fut solennellement signifiée à toute la chrétienté dans la bulle du 2 juin 1537 : les Indiens devaient rester libres, même s'ils ne se convertissaient pas. Enfin, le bref à Charles-Quint prescrit la dénonciation de tous ceux qui ne se conforment pas à ces injonctions et rappelle que « même les Indiens qui sont hors de l'Eglise sont capables de la foi et du salut éternel ; par conséquent, on ne doit point les écraser sous la servitude et le travail, mais les inviter et les attirer à la vie éternelle par la prédication et les bons traitements. » Entre temps, 21 mars 1542, Paul III exhortait le clergé et les fidèles à veiller sur le bien-être matériel des Indiens et n'hésite pas à conseiller le mariage entre les chrétiens d'Europe et les nouveaux convertis.

S. Pie V s'est plutôt cantonné dans l'idée et la propagande missionnaire. Dans plusieurs brefs, adressés en 1567-1568 aux rois et vice-rois, au

[1] Bulle *Inter Cœtera*, du 4 mai 1493.

[2] Il est bon de rappeler que pareille interdiction avait déjà été formulée cent ans auparavant (1435) par Eugène IV en faveur des indigènes des îles Canaries.

Conseil des Indes et aux évêques, il recommande de bien traiter les Indiens, afin qu'ils se convertissent et persévèrent dans la foi.

Faut-il ajouter que les papes se sont fréquemment prononcés contre la traite des nègres [1] ? M. Folliet rapporte que « dès 1462, Pie II condamne la première traite des nègres ; Léon X en demande l'abolition aux rois d'Espagne et de Portugal ; Urbain VIII et Benoît XIV maintiennent la condamnation portée par Paul III Depuis la Révolution, on relève l'intervention de Pie VII au Congrès de Vienne, l'encyclique de Grégoire XVI en 1837, la lettre de Léon XIII aux évêques du Brésil en 1898. Avec les encouragements pontificaux, le cardinal Lavigerie fonda l'œuvre antiesclavagiste, qui fut présidée par le cardinal Perraud et qui existe encore maintenant » (p. 78).

4. — Les *Réductions* des Jésuites au Paraguay méritent d'être signalées comme un fait manifestant la moralité d'une colonisation chrétiennement conçue et réalisée. On n'a pas ici à venger les Jésuites des calomnies dont ils ont été, à ce sujet, les victimes. Objectivement, leur œuvre se réduisait à ceci : ils avaient institué, pour diriger les débuts de cette société commençante, une sorte de republique collectiviste, à direction théocratique, imposant à chacun le travail suivant ses capacités, distribuant les ressources à tous selon leurs besoins. « Les Indiens du Paraguay voulaient manger à leur faim, vivre tranquilles, n'avoir rien à craindre des Espagnols. Les Jésuites comblèrent tous ces vœux ; et, par un magnifique surcroît, ils donnèrent aux pauvres sauvages la connaissance et l'amour de Jésus, les consolations de la foi et de la charité, l'espérance du salut éternel. Communisme et théocratie sont choses naturelles dans les sociétés commençantes » (p. 84). Ce qui ne veut pas dire, évidemment, qu'aujourd'hui, les conditions ayant évolué, l'exemple des *Réductions* soit encore à imiter : c'est l'esprit qui animait les Jésuites colonisateurs qu'il importerait de retrouver.

5. — Le problème moral et juridique de la colonisation a été abordé sous différents aspects par des *auteurs modernes et contemporains* [2]. L'ouvrage de M. Folliet a le mérite de présenter en une synthèse ordonnée les opinions, les discussions, les solutions éparses dans les autres études. Il forme un tout complet.

[1] Nos lecteurs se reporteront à la recension faite par l'*Ami* du livre du P. Dieudonné Rinchon, *La Traite et l'Esclavage des Congolais par les Européens*, en 1930, p. 65.

[2] Du dépouillement opéré par M. F., extrayons les indications suivantes : Taparelli d'Azeglio, dans son *Essai théorique de Droit naturel ;* le P. Vermeersch, *La question congolaise ;* Mérignhac, *Précis de législation et d'économie coloniales ;* les travaux de J. Barthélemy sur Vitoria, dans *Les Fondateurs du Droit international*, et de Vanderpol, dans *La doctrine scolastique du Droit de guerre ;* A. Garrigou Lagrange, *Doctrines coloniales ;* Collin, S. J., *Catholicisme et colonisation*, dans le *Bulletin catholique international*, mars 1927 ; Müller, S. J., *Principes chrétiens et Colonisation*, éditions de la *Cité chrétienne ;* le tome I des *Entretiens de Juilly*, etc.

II

Notre auteur élimine tout d'abord « les titres faussement allégués pour fonder le droit de colonisation. » Nous trouvons ici la plupart des anciens arguments déjà réfutés par Las Casas et Vitoria. Ces titres sont au nombre de trois : 1° le droit de la force ; 2° le droit conféré par la supériorité de la race ; 3° la convenance économique, sur laquelle s'édifie l'impérialisme politique et économique.

1. — L'argument de *la force* part d'un fait qui, hélas ! se vérifie fréquemment. « En fait de politique, il n'y a ni reconnaissance ni traités qui tiennent ; c'est la force ou l'intérêt qui fait les traités ; c'est la force ou l'intérêt qui les rompt. » Cette déclaration du Maître des requêtes Mandat, datée de 1741, est reprise par beaucoup de contemporains sous des formes à peine différentes. Les coups de force de la guerre de 1914 s'en sont trop souvent inspirés.

Faut-il justifier ce fait déplorable par un droit ? Plusieurs auteurs l'ont tenté : Machiavel, dans *Le Prince;* Hobbes, dans *Léviathan;* Descartes lui-même, dans ses *Lettres à Madame Elisabeth, princesse palatine.* Dans *L'Europe et la Révolution française* (t. I), Albert Sorel a prouvé que ce fut la doctrine du XVIII[e] siècle. Si la réaction catholique du début du XIX[e] met une sourdine à ces théories antihumaines, elles reparaissent bientôt victorieuses avec Hegel, Nietzche et Darwin. En Allemagne, Treitschke et von Bernhardi codifient les principes de force. Au sujet de la colonisation allemande en Pologne, Bernhardi ose écrire : « Il paraît absolument nécessaire de faire triompher énergiquement la politique de colonisation sans aucune espèce de faiblesse sentimentale et de refouler l'esprit polonais hors de nos frontières [1]. » C'est là l'idee directrice de toute colonisation chez les pangermanistes ; il suffit, pour s'en rendre compte, de lire le volume de Ch. Andler, *Le Pangermanisme colonial sous Guillaume II ;* et la *Kolonialpolitische Korrespondenz* l'avouait sans détour : « Le but de la colonisation est d'enrichir sans scrupules et avec décision notre propre peuple au dépens d'autres peuples plus faibles. » On retrouve dans le fascisme italien, où le socialisme cohabite avec le néo-hégélianisme de Giovanni Gentile et avec des reliefs du nietzschéisme qui saturait, avant guerre, une fraction de la jeunesse intellectuelle, des échos de la doctrine de la force. Un seul témoignage suffira, celui de M. Balbino, sous-secrétaire d'Etat, s'écriant à l'inauguration de l'Université de Bologne : « Aucune violence n'est mauvaise, mais à une condition : que cette violence ne serve pas des intérêts ou une volonté personnels et matériels, mais dérive comme une exigence intime de notre vie spirituelle, c'est-à-dire qu'elle soit justifiée par une nécessité de notre existence historique... ; alors cette violence est saine. » En France, les doctrines de certains dirigeants de l'*Action Française* son trop connues pour qu'il soit nécessaire d'y insister.

[1] *Notre Avenir,* tr. fr., p. 41.

Le P. Valensin, dans son *Cours de Droit naturel,* t. II, p. 369 sq., caractérise ces doctrines sous cinq aspects différents : elles sont matérialistes dans leurs tendances, pessimistes en leurs postulats, évolutionnistes en leurs procédés, nationalistes en leurs immédiates applications, panthéistes dans leurs logiques aboutissants. De plus, elles sont implicitement condamnées dans les propositions 19 et 60 du *Syllabus* de Pie IX.

M. Folliet, montrant qu'elles s'opposent au sens commun, à la logique, à la prudence politique, à la métaphysique du droit, conclut en énumérant les erreurs initiales des doctrines de la force :

« 1° Niant le droit naturel et la loi éternelle, elles se mettent dans l'impossibilité absolue de comprendre la loi et le droit, dans l'obligation fatale de les réduire à la loi et au droit positifs...

2° Elles font de la force une substance, un absolu, un en-soi. Ou plutôt, comme elles sont presque toujours phénoménistes, elles rabaissent toutes les substances à l'état d'accidents, parmi lesquels la force est privilégiée. Coupant la force de sa substance et de sa fin, elles la métamorphosent en violence, lâchée, folle et furieuse, à travers le monde qu'elle dévastera.

3° Elles situent l'essence de la loi dans la volonté du plus fort... Elles croient que le pouvoir de coercition est l'essentiel du droit. Or, c'est faux...

4° Enfin — erreur fondamentale — elles se trompent de cent pour cent sur la nature de l'homme. Pour elles, l'homme n'est qu'une bête comme les autres... Elles oublient simplement cette différence spécifique qui fait l'homme, la raison... » (P. 123-124).

Est-ce à dire qu'un droit de conquête n'existe pas légitimement ? La théologie catholique et le droit naturel connaissent des conquêtes justes, celles qui apparaissent comme la seule sanction efficace d'une guerre juste, ou la seule garantie empêchant le retour d'une guerre injuste. Il se peut aussi qu'une conquête, injuste dans son principe, devienne à la longue légitimée par l'acquiescement des peuples conquis : il y a alors prescription légitime.

Et l'on peut conclure que *si le droit de colonisation se fonde quelquefois (rarement) sur la juste conquête ou la prescription, jamais il ne puisera vie dans la pure force.*

2. — Se fonde-t-il sur *la supériorité d'une race,* certains peuples étant par elle autorisés à tenir les autres sous leur dépendance, ou même à les anéantir pour prendre leur place ?

Les faits se rattachant à cette prétention n'existent pas pour les colonies françaises ; mais le conflit des races est poussé à l'aigu dans l'Afrique du Sud, en Australasie, en Amérique du Nord, où les excès du Ku Klux-Klan sont connus [1].

[1] Voir, sur cette lutte des races : Lothron, Stoddart, *Le flot montant des peuples de couleur,* Paris, Payot ; Maurice Muret, *Le crépuscule des Nations blanches,* Paris, A. Colin ; Demangeon, *L'Empire Britannique,* Paris, A. Colin ; H.-P. Junod, *L'Exploitation coloniale*

Les XIX[e] et XX[e] siècles ont vu naître, grandir et quelquefois mourir maintes doctrines dont l'idée de race forme le noyau, doctrines qui ont trouvé leur plein succès en Allemagne et dans les pays anglo-saxons. La paternité en revient à un Français, le comte de Gobineau (1816-1882), qui dans l'*Essai sur l'inégalité des races humaines,* assigne comme cause à l'abâtardissement et à la disparition des nations *la dégénérescence de la race.* En raison des croisements de race, Gobineau juge l'avenir d'une façon pessimiste.

L'idée fondamentale de Gobineau, la supériorité racique, a été reprise avec enthousiasme par quelques théoriciens allemands. Richard Wagner découvrit que le « gobinisme » proclamait la supériorité germanique, au moins durant le moyen âge. C'en fut assez pour, passant du pessimisme à l'optimisme, conclure à la prééminence de l'Allemagne actuelle. La *Gobineau Vereinigung* entreprit de vulgariser cette idée, mais dégagée de la modération de l'auteur français et de l'illuminisme du musicien allemand. Dans son *Discours à la Nation allemande,* Fichte fait de l'Allemand « le peuple suprême, la race type, en quelque sorte le tout de l'humanité *(All Mann).* La race allemande est la race primitive *(Urvolk).* C'est elle qui a le mieux conservé le germe de perfectibilité déposé dans le genre humain, qui perdrait avec elle tout espoir de salut ; elle vient directement de Dieu ; elle seule a droit au nom de « peuple », car le peuple allemand seul a ce caractère primitif et divin qui confère à une race l'état de nation, et c'est pour cela qu'elle est seule une patrie, qui tend à l'infini et l'Etat est le seul moyen par lequel cette éternité se réalise [1]. »

La théorie de la race n'a plus qu'à rejoindre celle de la force, et l'on obtient le « racisme » allemand contemporain, dont les conclusions, propagées par Ammon, Gumplowitz, Friedrich Lange, L.-J. Reimer, Klauss Wagner, sont adoptées par des économistes comme Fr. List ou des hommes d'Etat comme Bismarck, pour aboutir aux paradoxes incohérents de l'anglais germanisé Houston Stewart Chamberlain († 1926) et aux *deliria* racistes du français Vacher de Lapouge. L'amélioration de la race ne peut s'obtenir que par la conservation de sa pureté. L.-R. Reimer déclare tout net que seuls les Germains devraient avoir le droit de colonisation et qu'il ne faudrait tolérer entre Germains et non-Germains que des unions stériles [2]. Nous aboutissons logiquement à l'eugénisme, tel que nous le voyons, déjà victorieux aux Etats-Unis, s'installer non moins victorieusement dans la législation de l'Allemagne hitlérienne.

La critique serrée que M. Folliet fait du racisme est certainement une des meilleures pages de son ouvrage. Nous ne pouvons songer à la reproduire ni même à la résumer. Quelques indications suffiront.

C'est encore à la psychologie thomiste, — l'union *substantielle* de l'âme et du corps, — que M. F. emprunte les principes permettant une mise au point sérieuse. Il professe donc que « le spiritualisme le plus résolu ne s'oppose pas à ce qu'on admette les différenciations de races, non seulement par des particularités physiques, mais par des caractères psychologiques » ; que « ces caractères innés ne sont pas déterminants ; il y a un certain déterminisme de race, non un déterminisme brut » ; qu'enfin « parmi les qualités naturelles des races, les unes sont bonnes, les autres mauvaises en vue de l'action. Donc rien n'empêche qu'il existe des races où les dispositions bonnes soient plus fermes, en plus grand nombre, moins contrecarrées par des mauvaises, et d'autres races où elles soient plus faibles, plus rares, plus contrebalancées par des influences pernicieuses, des *races supérieures* et des *races inférieures.* Mais de là à conclure qu'une race, parce qu'elle est supérieure, doit dominer les autres, il y a un abîme. Il faut tenir compte de ce qu'on peut appeler « l'âme du racisme », des théories racistes elles-mêmes et plus encore du fait des races et de leurs oppositions. La politique, surtout la politique coloniale, devra s'en souvenir ; elle devra reconnaître également la supériorité de certaines races et leur aptitude à se placer à la tête de la civilisation. Mais invoquer la supériorité d'une race pour légitimer, *ipso facto,* ses entreprises de colonisation, accomplies sans égard aux droits des peuples qu'elle voudrait soumettre, c'est un abus intolérable.

Nous retrouvons des erreurs analogues à celles qu'on a précédemment signalées dans la critique du titre tiré de la force matérielle. Les racistes sont obligés, pour justifier leur théorie, de perdre de vue le caractère simplement *inchoatif* des dispositions corporelles et spirituelles dévolues par l'héritage racial, et transforment en *habitus* définitivement acquis et fixés, en caractères essentiels ce qui, en réalité, n'est que des dispositions soumises à toutes les influences cosmiques et ne présentant pas nécessairement cette fixité absolue dont on les veut gratifier. Pour qu'une telle fixité fût réelle, il faudrait nier l'homme, c'est-à-dire lui enlever la raison, par laquelle il lui est possible de s'adapter, de s'élever à un niveau supérieur, de se perfectionner.

Il est d'ailleurs assez difficile de porter un jugement de fait sur la supériorité d'une race par rapport à une autre. On s'imaginera facilement être dans l'absolu, alors qu'on emploiera une table de valeurs toutes relatives ; on transformera, par un inconscient orgueil, nos différences en supériorités ; on n'attachera son regard qu'à un seul côté des choses au lieu de voir l'ensemble ; on perdra de vue que supériorités et infériorités peuvent

*en Afrique du Sud,* dans le *Christianisme social,* juillet 1930 ; Bernard Fay, *L'Empire américain et sa démocratie,* dans le *Correspondant,* mai 1926.

[1] Cité par Le Fur, *Race, Nationalités, Etats,* Paris, Alcan, p. 29-29.

[2] Cité par Ch. Andler, *Le pangermanisme philosophique,* Paris, Conard, p. 371-72.

n'être que provisoires, vu les possibilités de progrès et de décadence.

Enfin, les conséquences immorales que le racisme tire de sa théorie, de l'amélioration de la race — l'eugénisme avec sa monstrueuse doctrine de la stérilisation des individus faibles — suffiraient à elles seules à le condamner.

3. — *L'impérialisme* est aussi un titre invoqué en faveur du droit de colonisation. Avec le P. de la Brière, on peut le définir : « La domination d'un peuple sur les autres peuples. » Mais, « avec la domination elle-même, ce terme désigne les systèmes et doctrines politiques tendant à la promouvoir et à l'organiser. »

L'impérialisme se distingue du nationalisme, avec lequel souvent on le confond. Celui-ci n'implique pas l'idée de souveraineté d'une nation sur d'autres ; il évoque plutôt le repliement un peu farouche d'un peuple sur soi-même, la défense hargneuse et craintive plutôt que l'attaque. L'impérialisme, au contraire, c'est le débordement de la nation bouillonnante, la politique de conquête, la suzeraineté imposée à des Etats vassaux.

*a)* L'impérialisme *politique* a pour but premier une domination d'ordre législatif et exécutif. De ce type relèvent les grands empires de l'antiquité et vraisemblablement l'impérialisme germanique d'avant-guerre. Les colonisateurs des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles s'apparentent à l'impérialisme politique. Sans doute, les mobiles économiques ne manquent pas aux colonisateurs ; mais les motifs principaux des chefs d'Etat sont extra-économiques : en théorie, la propagation de la religion chrétienne ; en fait, l'augmentation et la munificence du pouvoir royal, la soif d'une domination étendue.

La morale chrétienne ne porte pas un jugement d'absolue condamnation sur l'impérialisme politique Las Casas et Vitoria nous ont dit, à plusieurs reprises, ce qu'il convenait d'en penser. En soi, l'impérialisme politique, s'il ne recourt qu'à des moyens justes, n'est pas nécessairement condamnable. Un Etat peut licitement, en certaines circonstances, chercher à dilater son pouvoir politique, tant pour sa défense que pour sa gloire, par le moyen de justes guerres et d'alliances loyales. Pratiquement, le moraliste chrétien blâmera le plus souvent l'Etat qui cherche sa grandeur *uniquement* dans des guerres de munificence, qui combat *uniquement* pour accroître sa domination et sa renommée. D'un point de vue pragmatique, l'impérialisme poussé à l'excès tourne au malheur : pour les peuples comme pour les animaux, le gigantisme est morbide. La morale et l'intérêt bien compris se réunissent donc pour prêcher aux Etats la modération et l'amour de la paix.

*b)* L'impérialisme *religieux* veut l'établissement d'une domination politique, obtenue par des moyens politiques, mais en vue d'une fin *religieuse*. C'est l'impérialisme de l'Islam : *Crois ou meurs !*

Effroyable non-sens ! On ne force pas quelqu'un à croire, la foi, la pensée échappant à toute contrainte extérieure : « C'est la volonté absolue de l'Eglise, écrit Léon XIII résumant toute la Tradition, que personne ne soit forcé d'embrasser malgré lui la foi catholique, parce que, comme S. Augustin l'observe très justement, l'homme ne peut croire que de plein gré » *(Immortale Dei)*. Et le Droit canon est formel : *Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur* (can. 1351).

Mais l'impérialisme religieux mis à part, reste la défense des missionnaires. Si les peuples non-catholiques ou leurs chefs empêchent par la force l'annonce de la bonne nouvelle, les nations chrétiennes ont le droit de protéger la vie et la liberté de leurs ressortissants chrétiens et même des convertis indigènes, dans la mesure où le bien commun de l'Eglise le requiert. Cependant de telles interventions seront rares et ne se produiront pas sans le consentement de l'autorité suprême du pape. De plus, elles ne devront jamais masquer, chez les gouvernants qui en prendront l'initiative, une arrière-pensée d'impérialisme politique.

*c)* Faut-il parler d'impérialisme *intellectuel* ? « L'impérialisme intellectuel vaut ce que valent les idées qu'il propage et les moyens qu'il emploie. Si les unes sont bonnes et les autres honnêtes, il est louable, car l'apostolat est un des plus hauts devoirs des Etats et l'exercice en revêt une souveraine beauté. » Mais où trouver cet impérialisme intellectuel, principe de colonisation ? Les impérialismes intellectuels de la Révolution française, de l'Idée bolchéviste, ne sont pas faits pour retenir une attention bienveillante.

*d)* Reste l'impérialisme *économique*, qui, sous sa forme coloniale, doit nous arrêter plus longuement. On peut le définir : « le désir ou l'établissement d'une domination qui se manifestera par des moyens politiques et économiques, mais dans un but avant tout économique. »

L'origine de cet impérialisme se trouve toujours en ce fait que certaines nations industrielles croient qu'il est licite et convenable d'annexer des territoires où vivent des populations à développement matériel peu avancé, lorsque les y poussent des pressions économiques et sociales de toutes natures : besoin d'issue à l'émigration, de débouchés pour les marchandises ou les capitaux, manque de matières premières.

Cet impérialisme se manifeste de bien des façons avec mille variantes. Le moyen le plus simple, le plus fréquent, est la conquête coloniale, soit à l'aide de la force armée, soit par pénétration pacifique, soit par voie d'asservissement financier. Et la conquête coloniale a pour but déguisé l'accaparement des richesses naturelles encore inexploitées. Quelles luttes autour des puits à pétrole, autour des mines d'or et de diamants, etc. ! [1] Il en arrive à formuler son jugement moral :

[1] A ce propos, l'auteur expose, historiquement et économiquement, ce qu'a été, ce qu'est encore l'impérialisme de l'Angleterre et celui des Etats-Unis, ce dernier s'appuyant sur la doctrine de Monroé.

« Du point de vue moral, écrit-il, la solution... apparaît plus nette. Rappelons les principes : il n'y a pas deux morales, une pour les individus, une pour les collectivités. L'Etat, personne morale, est soumis aux mêmes règles que les personnes, compte tenu de la prudence plus particulièrement nécessaire, à l'importance des intérêts engagés. Si donc la loi naturelle interdit aux individus de s'approprier les biens du prochain, elle interdira aux Etats de s'emparer et des propriétés individuelles de ses sujets – sauf pour les motifs légitimes du bien commun — et des propriétés individuelles des sujets des autres Etats et de leurs propriétés politiques. Chaque Etat possède, dans son ordre, une souveraineté, non pas absolue, mais réelle, qu'on ne viole pas sans une criante injustice.

Il ne s'agit pas de prétendre qu'on a *besoin* de telles mines ou puits : le besoin n'a jamais justifié le vol... Si l'on se met à invoquer le besoin comme justification de tous les abus internationaux, on ne saura plus où finit le droit, où commence l'injustice. Que de certaines privations puissent découler des souffrances, nous le savons trop ; mais la souffrance est préférable au péché ; d'ailleurs, elle est quelquefois un stimulant, un révulsif, qui joue le rôle d'avertisseur et d'excitateur. Un Etat qui prétendrait satisfaire tous ses besoins aux dépens des autres, qui les croirait tenus *en stricte justice* et sous peine de guerre, à lui venir en aide dans *toutes* ses difficultés, ce serait une sorte de voleur international... Jamais le simple *besoin* ne légitimera une guerre, encore moins l'annexion d'un territoire par la violence.

Mais la *nécessité,* au sens plein et fort du terme, la vraie, la stricte, l'absolue nécessité ?... Il y aurait intérêt à feuilleter les anciens moralistes — S. Thomas surtout — pour découvrir leur opinion sur la prise du bien d'autrui en cas d'extrême nécessité, puis, procédant par analogie, à faire l'application de leur sentence concernant les personnes, aux collectivités organisées. » (P. 215).

On connaît la solution donnée par S. Thomas et les moralistes. Ils distinguent le cas d'extrême nécessité, de nécessité grave, et de nécessité commune. Dans le seul cas d'extrême nécessité, s'emparer, même par force, du bien dont on a strictement besoin, n'est pas une faute puisque dans ce cas tous les biens retrouvent leur destination commune. S'emparant de cette solution, M. F. l'applique à l'Etat nécessiteux : « Dans le cas d'extrême nécessité, il est permis à un Etat de s'emparer, au besoin par la force, des biens qui lui sont indispensables, mais seulement après avoir épuisé tous les autres moyens de salut et après avoir sollicité pacifiquement, sans avoir pu les obtenir, des autres Etats, ces biens indispensables » (p. 218). D'où il déduit enfin que, si la colonisation ne peut pas se fonder sur le besoin, la convenance économique, elle, pourra, le cas échéant, se fonder sur une stricte et inflexible nécessité.

Admettrons-nous, pour notre part, cette conclusion ? Certes, l'auteur ne se fait aucune illusion sur les abus auxquels elle peut facilement prêter, surtout de la part des « nations de proie ». L'Etat serait donc juge et partie pour estimer le caractère d'extrême urgence dans lequel il est placé ! Ces inconvénients, l'auteur les connaît, et voudrait en trouver le correctif dans un tribunal international, qui jugerait en dernier ressort... Mais ce sont là considérations subsidiaires. Le fond de la thèse est-il admissible ? L'analogie de l'individu en cas d'extrême nécessité vaut-elle pour la collectivité ? Sur ce point, nous apporterions des restrictions substantielles que M. Folliet n'a peut-être pas suffisamment entrevues.

Certes, les individus qui souffrent de l'extrême nécessité ont un droit personnel à la vie et donc un droit strict sur les biens absolument indispensables à la conservation de cette vie. Mais les Etats ? Peut-on dire que le droit *naturel* leur confère des possessions indispensables à leur existence comme Etats ? Nullement ! Avant de pouvoir soutenir pareille affirmation, il faudrait au préalable démontrer que l'existence de *tel* Etat comme Etat est indispensable à l'existence des individus ou des familles qui le composent. Or, rien n'est moins facilement démontrable. Que l'Etat, prolongement naturel de la famille, soit nécessaire à l'existence des individus et des familles dans l'évolution actuelle de l'humanité, nul ne le contestera. Que *tel* Etat soit indispensable, ceci n'est plus immédiatement évident. Tant de moyens subsistent (l'émigration, par exemple) qui permettront aux individus et aux familles de trouver, ailleurs que dans leur pays, le remède à l'extrême nécessité dont ils sont menacés. Pour admettre le droit envisagé par M. F., il faudrait donc — la chose n'est pas absolument impossible — que se vérifiât l'hypothèse où les citoyens d'un Etat, trop pauvre ou surpeuplé, seraient, sans autre motif que leur appartenance à cet Etat, sysmématiquement rejetés par les autres nations. M. F. a sans doute envisagé cette hypothèse ; il ne l'a pas assez mise en relief. En dehors de ce cas, où se vérifierait vraiment l'extrême nécessité, il n'existe plus qu'un impérialisme économique acceptable, « celui, comme dit M. F., qui se borne à exercer, selon les préceptes du juste et de l'honnête, une influence économique dont les résultats tournent en sa faveur, sans s'immiscer dans le gouvernement intérieur des autres Etats, sans enchaîner les autres nations par un esclavage économique. »

Le *colonialisme* serait la tendance, — doctrine et action, – réunissant en faisceau les trois titres, force, race, impérialisme, pour justifier le fait de la colonisation dans des conditions excluant systématiquement la justice, le droit et le contrôle international. M. F. résume en douze propositions la charte du colonialisme, « affaire de force, de race et de déterminisme. » Mais les précédentes remarques nous dispensent de revenir sur le sujet : les thèses colonialistes se détruisent par leur excès même.

III

Quels sont donc *les titres véritables* au droit de colonisation ?

Tout d'abord, existe-t-il un droit de colonisation ? Des adversaires l'ont nié, les uns *enragés,* les autres *modérés.*

Les « enragés » appartiennent aux milieux com-

munistes. Les possessions coloniales, disent-ils, sont injustes parce que, phénomènes issus de l'évolution capitaliste, elles ne servent qu'à enrichir un petit nombre de privilégiés. Le devoir des travailleurs est de se solidariser avec les populations coloniales pour la révolte contre l'impérialisme ; front unique de révolution. — Les « modérés » s'efforcent de mettre en relief les mauvais résultats obtenus par la colonisation. Aux colonies, dit-on, la volonté tend à dépasser la limite du droit. Les gouvernements, échappant au contrôle du pouvoir métropolitain, deviennent arbitraires... Les colons ne sont pas plus justes que les gouvernements... On fait peu de cas de la vie d'un sauvage... Pour les colonisés, l'apparente civilisation extérieure dont on les dote ne compense pas les défauts qu'on leur inculque.

Enragés et modérés exagèrent à plaisir des inconvénients ou des injustices qui, pour exister parfois, ne tiennent cependant pas à l'essence même de la colonisation. On peut toujours critiquer. La meilleure réfutation de ces critiques est d'édifier, touchant la colonisation, une théorie à la fois réaliste et idéaliste, qui, tenant compte de ce qui est comme de ce qui doit être, assure le progrès pacifique du monde.

Cette théorie, M. Folliet la construit, en exposant : 1° les titres particuliers au droit de colonisation ; puis les titres généraux, et tout d'abord 2° la destination providentielle des biens de ce monde et la mise en valeur des ressources terrestres ; 3° l'intervention au nom de la charité ; 4° l'action civilisatrice. Et 5° il conclut en rappelant les devoirs et les droits des peuples colonisateurs et des peuples colonisés.

1. — Parmi les *titres particuliers,* il faut retenir :

*a) Le droit de première occupation,* qui vaut pour la propriété politique comme il vaut pour la propriété privée. Mais le droit réel du premier occupant est ici extrêmement rare. Ce qui est plus fréquent, c'est que la colonisation substitue au droit du primitif occupant le droit d'un nouvel arrivant, tout au moins en certains cas précis que l'auteur ramène à quatre : ruine politique de la métropole ; impossibilité morale de maintenir les relations ; juste révolte de la colonie ; octroi de la liberté consenti par la métropole au nom de la prudence politique.

*b) La cession contractuelle,* déjà prévue par Vitoria, c'est-à-dire l'acceptation d'une suzeraineté nouvelle en échange de certains avantages : des explorateurs, voire des missionnaires, ont négocié semblables contrats avec des chefs indigènes pour assurer à telle nation colonisatrice un droit de priorité sur ses rivales. Le traité peut être valable, s'il n'est pas le résultat du dol, de l'erreur, de la crainte.

*c) Les conséquences d'une juste guerre :* ainsi les occupations destinées à mettre fin à la piraterie maritime, aux razzias d'esclaves, aux ravages d'un *ditch* pillard, etc.

*d) La prescription,* droit auquel il a été fait allusion plus haut : une autorité injustement dépossédée perd à la longue ses droits, lorsqu'elle ne réussit pas à les rétablir. Cette doctrine est corroborée par les considérations du bon sens : le but suprême à atteindre n'est-il pas la sauvegarde du bien commun ? et souvent le maintien du *statu quo* est la condition formelle de cette sauvegarde.

*e)* Enfin, *une évidente infériorité d'une race,* incapable de se gouverner, assimilable par conséquent aux *amentes* ou aux mineurs, peut justifier un droit de colonisation. Mais, en ce cas, la colonisation devra être bien plutôt une *tutelle* qu'une suzeraineté. On a concrétisé de nos jours cette conception dans les mandats confiés par la S. D. N. à certaines puissances protectrices. Il s'agit surtout de préparer des nations faibles à se gouverner plus tard par elles-mêmes.

*f)* M. F. ajoute un dernier titre : *les conséquences d'une nécessité économique vitale.* Nous avons déjà dit de quelles restrictions la morale exige que soit entouré ce titre discutable.

2. — Le premier des *titres généraux* au droit de colonisation est *la destination providentielle des biens de ce monde et la mise en valeur des ressources terrestres.* Plus d'une fois déjà, nous avons exposé comment cette destination providentielle fonde la propriété privée (*Ami* 1928, p. 721 ; 1931, p. 657). Comme les particuliers, les Etats ont le droit de posséder : ils possèdent *politiquement* les biens des citoyens, en ce sens qu'ils ont sur ces biens un pouvoir d'administration générale ; ils possèdent *civilement* des biens appartenant non aux particuliers, mais à la collectivité. Les règles qui régissent la propriété privée régissent aussi, toutes proportions gardées, la propriété collective. Or, entre les nations comme entre les individus, le commerce est le grand lien social qui permet à l'humanité tout entière d'orienter les biens de ce monde vers leur destination providentielle, l'utilité générale. Il ne faut d'ailleurs rien exagérer : comme tout acte humain, le commerce tombe sous les prises de l'ordre et de la finalité. Il n'est louable que dans la mesure où il favorise vraiment la *bonne* vie humaine. Ses limites sont donc tracées par la morale et par la prudence politique.

Or, le commerce louable et bienfaisant joue un grand rôle dans la colonisation. Un Etat n'a pas le droit, sans une nécessité évidente et conforme à l'intérêt général, d'interdire aux ressortissants d'un autre Etat le passage, la circulation sur son territoire, en vue de faire un honnête commerce. Taparelli est net sur ce point : se tenant aussi éloigné d'un libre-échangisme absolu que d'un patriotisme poltron, ce théologien enseigne que « nous devons vouloir la prospérité des autres comme la nôtre ; nous devons communiquer réciproquement les liens et les trésors que la nature a prodigués ; cela est vrai pour les nations comme pour les individus. » (*Essai,* § 1302).

Mais ce n'est pas tout. Il y a, dans le monde, des sociétés économiquement avancées et des sociétés économiquement retardataires ; les unes douées de puissants moyens de production agricole et industrielle, les autres restées à la phase de la chasse et de la cueillette ; les unes d'économie organisée, les autres d'économie primitive. Les peuples d'économie primitive, dits « sauvages », détiennent des matières premières qu'ils n'exploitent pas parce qu'ils n'en connaissent ni le prix ni même l'existence. Ils font ainsi tort et aux peuples d'économie organisée, et à la collectivité humaine, et à eux-mêmes. Excusables dans leur ignorance, ils doivent être traités avec bonté, douceur, justice. Mais les peuples à économie organisée ont le droit, dans l'intérêt général de se substituer à eux : « S'il se trouve des territoires mal gérés par leurs propriétaires, c'est le droit des sociétés lésées par cette défectueuse administration de prendre la place de ces régisseurs incapables et d'exploiter, au profit de tous, les biens dont ils ne savent pas tirer parti [1]. » Il va sans dire qu'une telle expropriation ne porte que sur la propriété politique, non sur les propriétés civiles, privées ou communes. Les possibilités à la propriété civile restent à déterminer postérieurement dans le concret, contre des indemnités convenables. Conséquences pratiques :

« Les peuples d'économie progressive ont le droit et le devoir, vu les conditions de la vie contemporaine, d'installer des plantations, des comptoirs, des factoreries sur des territoires appartenant à des peuples d'économie attardée, après en avoir sollicité pacifiquement l'autorisation. Si on leur oppose une fin de non recevoir, ils pourront commencer quand même leur établissement et, si on essaie de les repousser par la force, ils pourront se défendre, conscients de leurs droits, avec toute la modération et l'indulgence requises. La continuation de la résistance les habiliterait à poursuivre les opérations militaires et à tirer les conclusions d'une victoire éventuelle, jusqu'à l'expropriation politique incluse » (p. 273).

Cet exposé montre quel abîme sépare cette conception humaine de la colonisation de la conception purement impérialiste.

3. — Un second titre général est *l'intervention au nom de la charité*. Sans doute, avec Las Casas et Vitoria et en général tous les théologiens catholiques, on doit réprouver l'intervention des nations chrétiennes chez les nations païennes pour les *punir* de leurs crimes. Sous cet aspect, l'intervention, manquant de fondement juridictionnel, ne peut être justifiée.

Mais il est un autre aspect sous lequel cette intervention peut se justifier : c'est quand elle est faite au nom de la bienveillance internationale, au nom de la charité :

« S'il existe chez les sauvages des lois ou coutumes tyranniques, provoquant la mort de nombreux innocents — ainsi les sacrifices humains, le cannibalisme ou la traite des esclaves — les nations civilisées, prenant en main le salut des victimes, pourront intervenir, soit par des conseils pacifiques, soit éventuellement par le recours à la force matérielle. Car on a toujours le devoir de secourir son prochain, de protéger l'opprimé contre l'oppresseur et l'humble contre le puissant » (p. 279).

Ce droit d'intervention, à notre époque, est peut-être difficile à manier ; il n'en reste pas moins un droit indiscutable.

4. — Sur un plan plus général se rencontre un dernier titre : *l'action civilisatrice*.

La civilisation est un ensemble d'éléments bien complexe. L'idée de civilisation, en effet, comporte des notions de stabilité, de permanence, de progrès, en définitive, de *perfection*. Mais il s'agit de la perfection qui concerne l'épanouissement *de la personne humaine* dans la totalité de sa vie, *vie corporelle*, mais aussi *vie spirituelle*, celle-ci se subordonnant celle-là. Perfection qui, par là-même qu'elle est humaine, tient compte de *la fin*, et, dans l'ordre actuel de la Providence, de la fin *surnaturelle* de l'homme. Enfin, perfection essentiellement *sociale*, puisque la civilisation doit régner dans la société et pour la société. En un mot, la civilisation est *la perfection du bien commun*.

Nous ne suivrons pas ici l'auteur dans la détermination des biens qui concourent à former ce bien commun, ni dans la hiérarchisation de ces composantes. Nous en arrivons immédiatement au fond même du débat. Il y a, disons-nous avec M. F., à travers le monde, des peuples civilisés et des peuples barbares ou moins civilisés. Or, si la communication des biens matériels s'impose de pays à pays, pour le bien commun de l'humanité et pour le bien propre de chaque nation, à plus forte raison s'imposera la communication des biens spirituels, gloire et propriété de l'humanité. C'est une simple traduction du grand et général devoir de bienveillance internationale, que les civilisés portent aux peu ou aux non-civilisés l'immense bienfait de la civilisation. Intendants des richesses divines, richesses de la matière ou de l'esprit, nous sommes tenus de communiquer aux autres le surplus de notre abondance. C'est pourquoi, dit encore le P. Müller (*op. cit.*, p. 18) « une nation a le droit, nous disons même le devoir, dans la mesure de ses forces, de prendre sous sa tutelle une population encore plongée dans la barbarie pour la faire participer aux bienfaits de sa double culture morale et matérielle. »

Mais, la remarque est d'importance, LES CIVILISÉS APPORTERONT AUX NON-CIVILISÉS TOUTE LA CIVILISATION, RIEN QUE LA CIVILISATION.

Quant aux modalités de l'œuvre civilisatrice, les théologiens catholiques affirment unanimement qu'en principe la civilisation ne doit jamais être introduite par la force : elle est essentiellement une œuvre de miséricorde, de charité, d'apostolat. La force ne peut être employée que postérieurement, si les œuvres civilisatrices se trouvent être

[1] Müller, S. J., *Principes chrétiens de colonisation*, p. 17.

mises en péril systématiquement et que ce soit là le seul moyen de les protéger.

Le maréchal Lyautey a exprimé magnifiquement cette vérité dans son discours du 5 novembre 1928, à la pose de la première pierre du Musée colonial :

« Il ne faut pas perdre de vue, un seul jour, que notre arrivée au milieu de populations demeurées, les unes à l'état sauvage ou anarchique, les autres à l'écart de l'évolution générale, ne se justifie que si nous leur apportons la paix intérieure, le progrès social et moral, l'évolution économique Et encore, notre action ne vaudra-t-elle, comme efficacité, que sous la condition formelle de ne pas trop croire à l'infaillibilité et à la perfection de nos procédés et de nos institutions, d'avoir l'œil constamment ouvert sur ce qu'il peut y avoir, chez ces frères différents, de meilleur que chez nous, de garder le souci incessant de nous adapter à leur statut, à leurs traditions, à leurs coutumes ; en un mot, *de les comprendre.* »

5. — Dans un dernier chapitre, en mode de conclusions, M. Folliet expose les devoirs et les droits des peuples colonisateurs et des peuples colonisés.

Il va sans dire que le peuple colonisateur doit user de son autorité pour mettre en valeur les ressources terrestres et pour faire cesser les abus tyranniques. Mais pour faire pénétrer l'œuvre civilisatrice proprement dite, il devra rechercher la meilleure forme de colonisation lui permettant d'atteindre ce but : assimilation totale de la colonie, autonomie de la civilisation indigène ou, forme intermédiaire, adaptation progressive.

L'œuvre civilisatrice cherchera tout d'abord à atténuer les crises que provoque inévitablement la présence de l'élément civilisateur. Puis elle s'efforcera de favoriser l'accroissement de la richesse matérielle par une bonne vulgarisation agricole, une politique prévoyante d'alimentation, et surtout par l'organisation du travail indigène, tant industriel qu'agricole. Elle éveillera l'éducation de l'entr'aide et de la prévoyance, organisera l'hygiène publique, et règlera les échanges entre la colonie et la métropole d'une manière rationnelle. Mais elle ne s'en tiendra pas à ces biens terrestres ; elle saura s'élever à la diffusion des biens de l'esprit, pourvoyant à l'éducation intellectuelle des indigènes, à leur éducation morale, sociale et politique et couronnant son édifice par l'éducation religieuse.

Le beau livre de M. Folliet attirera l'attention des catholiques sur les questions coloniales.

Nous abandonnons trop souvent aux révolutionnaires les protestations et les revendications que nous aurions plus d'autorité qu'eux à présenter en faveur des indigènes de nos colonies. Il est temps de comprendre notre devoir : déjà des agitateurs indigènes commencent à exciter les foules contre les chrétiens qui, disent-ils, n'ont pas su prendre en main la cause juste des indigènes. Il faut donc, conclut M. Folliet, que

« rompant nos inerties, nous relevions la Croix tombée et que nous la plantions, victorieuse et fière, sur le sol colonial. A nous de promouvoir la paix du Christ dans le règne du Christ. Il n'est que temps. Dans notre monde colonial, désaxé par les souvenirs et les espérances de la Grande Guerre, par les excitations des meneurs bolchévistes, par les transformations sociales pressées, par les injustices et les douleurs, chaque minute a une importance irremplaçable. Travaillons à éduquer l'opinion publique des colonies et des métropoles. Dénonçons les abus. Proposons des solutions positives. Répandons l'esprit chrétien. Collaborons à l'œuvre missionnaire. Suscitons, parmi nos jeunes, de belles et d'apostoliques vocations coloniales. »

---

Q. — Un confesseur remplaçant pour quelques jours seulement un curé, reçoit les aveux d'une femme s'accusant d'onanisme. Elle est amenée à déclarer, dans ses explications, qu'elle ne s'est mariée qu'après avoir dit à son fiancé qu'elle ne se marierait pas si elle croyait encore avoir des enfants.

Le confesseur déclare alors à cette femme que son mariage est nul, puisqu'elle a mis à son consentement une condition contraire à l'objet essentiel du mariage. Il lui dit d'exposer le cas à l'autorité pour faire régulariser sa situation, qui n'est autre qu'un concubinage. Le confesseur ne reverra pas, sans doute, sa pénitente, qui a été fort étonnée de ces déclarations, mais il espère qu'elle fera son devoir suivant ses recommandations.

1o Que penser de la façon d'agir de ce confesseur ?

2o La condition mise au consentement qu'il n'y aura pas d'enfants rend-elle le mariage nul ? Il semble bien qu'elle est opposée au véritable consentement matrimonial.

R. — Ad I. La façon d'agir de ce confesseur nous paraît tout à fait imprudente, et au point de vue théorique et au point de vue pratique.

Au point de vue théorique, il n'est pas certain du tout, comme nous le montrerons dans un instant, que le mariage soit nul, étant donnée la façon dont les faits sont rapportés.

A ce point de vue également, il est impossible d'assimiler réellement les relations conjugales, et l'état de vie commune, conséquence d'un mariage régulier, ayant les apparences et les dehors d'un véritable mariage, avec le concubinage. Dans le concubinage, les coupables sont de mauvaise foi, ou plutôt ils savent parfaitement qu'ils ne sont pas unis suivant les dispositions voulues et instituées par Dieu. Lors d'un mariage conclu devant l'Eglise, surtout dans de telles circonstances, il y a bonne foi des conjoints. Cette déclaration du confesseur ne saurait donc se justifier.

Au point de vue pratique, il paraît hors de doute que le confesseur, devant la bonne foi de la femme, aurait agi d'une manière plus prudente s'il s'était contenté de l'exhorter à faire son devoir dans les relations matrimoniales et à inciter son mari à agir de même. Et comme il n'est pas certain du tout, ni que le mariage soit nul, ni, s'il est nul, que la nullité puisse en être déclarée, quel motif pouvait-il bien y avoir à faire à cette femme des révélations aussi troublantes que fausses peut-être ?

Ad II. Fort nombreuses sont les causes de nullité de mariage que l'on présente actuellement aux Officialités, sous le prétexte que les époux ou, le plus souvent, ce qui change beaucoup la question,

l'un des deux seulement, ont exclu les enfants. C'est à croire qu'il n'y a plus qu'un petit nombre de mariages où il n'ait pas été question de l'exclusion des enfants.

En la réalité du droit, l'exclusion des enfants, sans plus, en tant que telle, n'est pas l'une des raisons de la nullité d'un mariage. Aucun canon du Code n'y fait quelque allusion que ce soit. Ce qui est une cause de nullité, c'est l'exclusion du droit même aux actes d'où doit découler, de soi, la procréation.

Le consentement matrimonial, tel que le définit le can. 1081, § 2, est l'acte de la volonté par lequel chacune des parties contractantes livre et accepte de l'autre le droit sur le corps, perpétuel et exclusif, relativement aux actes aptes, de soi, à la génération. Ce consentement, et un consentement tel, est absolument nécessaire pour qu'il y ait mariage, et il est d'une nécessité tellement absolue qu'aucune puissance humaine n'y peut suppléer ; quand il n'existe pas, le mariage non plus ne saurait exister can. 1081, § 1).

Tout ce qui manquera à ce consentement, et qui ne le laissera pas exister avec ses qualités essentielles, sera un obstacle à la validité du mariage. Quelqu'un qui veut bien se marier, mais qui n'entend pas céder au conjoint ou recevoir de lui le droit sur son corps pour les actes conjugaux d'où normalement devrait résulter la procréation, ne pourra pas contracter un véritable et valide mariage. Quelqu'un qui ne livrera pas ou n'acceptera pas de l'autre conjoint ce même droit pour toujours, de telle sorte qu'il ne veuille le livrer ou l'accepter que pour un temps, ne pourra pas conclure un mariage véritable et valide. Quelqu'un qui n'entendra pas livrer ce droit à l'autre conjoint, à l'exclusion de toute autre personne, mais qui, après l'avoir livré à un être humain, se réserverait de le livrer pareillement à un autre, ne contractera pas un mariage véritable et valide. Et il en est de même pour l'acceptation de ce droit : quiconque prétendrait accepter ce droit successivement, ou en même temps, de plusieurs personnes, ne pourra pas conclure un mariage valide. La perpétuité et l'exclusivité de ce droit ne peuvent être perdues, ne peuvent cesser que par la mort de la personne à qui le droit a été donné ou de qui le droit a été accepté. C'est le can. 1086, § 2.

L'exclusion des enfants se rapporte, peut du moins se rapporter à la première partie de ce canon : le consentement matrimonial ne saurait exister sans la livraison-acceptation de ce droit sur le corps, relativement aux actes, de soi, aptes à la génération. Chaque fois que ce droit est exclu, il ne saurait y avoir de mariage valide.

Or, exclure les enfants, ce n'est pas nécessairement exclure ce droit. Parce que l'un des époux est décidé à tout faire pour éviter la naissance des enfants, cela ne prouve pas qu'il n'entend pas refuser à l'autre conjoint, et refuser de lui, ce droit en quoi consiste le mariage. Il se peut, tout simplement, que reconnaissant parfaitement ce droit et l'obligation qui en découle, il veuille uniquement ne pas mettre le droit en pratique et ne pas satisfaire à l'obligation. Et cela est bien différent : dans un cas, on exclut le mariage ; dans l'autre, on se propose seulement d'en mal user.

Qu'on ne dise pas que la distinction ne peut pas exister. C'est une vérité de sens commun que l'on peut fort bien prendre, assumer une obligation et vouloir ne pas l'exécuter. On peut très bien reconnaître un droit comme appartenant à quelqu'un, le lui accorder même, tout en ayant la ferme résolution de ne pas en tenir compte en pratique. La distinction est parfaitement fondée en théorie comme en pratique.

Qu'on ne dise pas, non plus, que les contractants ne connaissent pas ces distinctions, ou, plutôt, que l'on tire la conclusion logique de cette ignorance et qui est que, ne voulant que limiter, réduire à zéro s'ils le peuvent, le nombre des enfants, les contractants ne veulent que ce à quoi ils pensent : mésuser du mariage, sans avoir aucunement l'intention de refuser, ou de livrer, ou d'accepter, un droit auquel ils ne pensent pas, et contre lequel, par conséquent, ils ne peuvent avoir aucune mauvaise intention.

Pour la pratique, les canonistes et la jurisprudence ont établi une règle qui rend facile la détermination et d'après laquelle, en l'absence de faits précis administrant une preuve complète et certaine, on estime ce qu'ont voulu les conjoints : soit refuser le droit et l'obligation, soit simplement mal user du mariage. Cette règle est la suivante : Si l'exclusion des enfants a fait l'objet d'une véritable condition, nettement posée par l'un des conjoints au moins, il est présumé que la volonté du conjoint, ou des deux, a été d'exclure le droit même aux actes conjugaux de soi aptes à la procréation des enfants, et par suite le mariage est nul. Si, au contraire, cette exclusion des enfants n'a pas été l'objet d'une condition formelle, la présomption est pour la volonté d'abuser simplement du mariage, et celui-ci, dans ce cas, est valide.

Il faut remarquer que la volonté de l'un des conjoints suffit. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait la volonté concordante des deux. Il n'est pas requis que l'un pose la condition et que l'autre acquiesce et l'accepte comme condition formelle. Il suffit qu'il y ait, de la part de l'un des conjoints, volonté formelle d'exclure les enfants, de refuser ou de ne pas livrer le droit aux actes conjugaux normaux, et volonté tellement formelle que, sans elle, en dehors d'elle, la partie contractante n'a pas donné, ou n'aurait pas donné, suivant les cas, son consentement matrimonial.

C'est cette position de la volonté nettement et formellement excluante que l'on nomme du nom de condition, ou de pacte. Pour ce dernier mot, il convient de bien s'entendre. On trouvera des jugements de la S. Rote Romaine [1] qui déclarent

[1] Nous citons des jugements de ce S. Tribunal pour l'unique raison que les jugements des autres tribu-

que l'exclusion des enfants doit être déduite en pacte, et d'autres qui disent avec non moins de force que cette même exclusion ne doit pas nécessairement être déduite en pacte. Les premiers ajoutent souvent : déduite en pacte, *au moins par l'une des parties,* et cette expression montre que les expressions *condition* et *déduite en pacte* sont synonymes chez ceux qui exigent le pacte, tandis que ceux qui l'écartent prennent le pacte, ou la condition, sous le sens d'accord formellement convenu entre les deux parties, l'une au moins posant la condition et l'autre l'acceptant formellement, du moins lorsque toutes deux ne se rencontrent pas pour poser la condition chacune de leur côté. Quand donc on dit qu'il est nécessaire que l'exclusion des enfants doit être déduite en pacte, au moins par l'une des parties, on entend qu'au moins l'une des parties doit avoir exprimé sa volonté formelle, et *sine qua non,* d'exclure les enfants.

Il ne suffira donc pas, et en aucun cas, que l'une des parties, ou les deux même, aient déclaré qu'elles n'auront pas d'enfants, qu'il n'y aura pas d'enfants de leur mariage, etc. Toutes les formules de ce genre ne vaudront rien contre la validité du mariage. Ce sont des déclarations qui ne vont pas au delà du sens de l'onanisme, de la volonté de mésuser des actes conjugaux et du mariage, de les détourner de leurs effets normaux, d'empêcher cet effet de procréation. C'est la volonté de mésuser du mariage, ce n'est pas celle de ne pas donner au partenaire le droit véritable d'user du corps de l'autre conjoint pour ces actes normaux, ce n'est pas celle de refuser de la part du partenaire la concession du même droit. Ce n'est pas la volonté de ne pas accepter l'obligation réciproque de parfaire ces actes dans ce sens et pour cet effet. C'est uniquement la volonté de n'user des actes conjugaux que pour le seul plaisir charnel et d'en empêcher les résultats normaux.

Les simples conversations, les déclarations, les propos, et toutes choses de ce genre, ne suffisent pas. Les canonistes se posent le cas de la femme qui, pour ne pas avoir d'enfants, de sa volonté formelle, subit l'opération de l'ovariotomie. Cette femme a assurément montré, et aussi formellement que cela se peut faire, qu'elle entend ne pas avoir d'enfants, qu'elle n'en veut pas. Les canonistes, du moins les plus compétents et les plus suivis, comme le cardinal Gasparri, *De Matrimonio,* n. 839 [1], déclarent que malgré cette opération et cette manifestation de la volonté, le mariage de cette femme est bel et bien valide. Il en est ainsi tant que la femme n'aura pas montré, et de façon indiscutable, le mariage ayant la faveur du droit (can. 1014), qu'elle a exclu, non pas seulement la procréation, mais le droit véritable à l'exécution des actes de soi aptes à la génération. Autrement dit, son geste, l'opération qu'elle a voulue et volontairement subie, n'atteste pas, en véritable preuve, qu'elle a exclu ce même droit au point de ne pas donner un consentement vraiment matrimonial au sens du can. 1086, § 2.

Dans la règle que nous avons émise, il ne s'agit, de l'un des côtés comme de l'autre, que d'une simple présomption. Cette présomption guide les juges dans leur estimation. Elle est reçue par les canonistes et la jurisprudence : les juges feront bien de ne pas s'en écarter, s'ils ne veulent pas s'exposer à voir leur sentence réformée par le tribunal supérieur d'appel. Le défenseur du lien devra faire appel, même après deux sentences par hasard conformes, si cette règle n'a pas été respectée par les juges. Cela est vrai. Mais ce n'est qu'une simple présomption [1], et, en fin de tout compte, ce n'est là qu'une pure présomption et qui n'est pas *juris et de jure,* et donc qui doit être écartée devant la preuve du contraire, cette dernière étant admise de tous points, même directement.

La preuve, dans tous les cas, se tire des circonstances, et comme toujours, de l'ensemble des circonstances, antécédentes, concomitantes et subséquentes. Ces circonstances, faits ou paroles, peuvent éclairer sur le sens et la portée de déclarations de conjoints et par conséquent sur la valeur et la profondeur, en même temps que sur la signification véritable, de leur volonté.

Il ne faut cependant pas oublier que certaines circonstances peuvent avoir une double signification et être interprétées comme fortifiant les deux présomptions opposées. Ainsi le fait banal, couramment raconté dans les causes de nullité pour exclusion des enfants, qu'en choisissant un appartement, les futurs époux n'ont eu en vue qu'un appartement étroit, ne laissant pas la possibilité d'y élever des enfants, ou même un enfant : de même le fait de n'avoir pas prévu une chambre pour enfants, ou de n'avoir pas acheté, ou accepté, un berceau, etc., ces faits, et d'autres du même genre, peuvent tout aussi bien manifester la volonté de mésuser du mariage que celle de ne pas accepter et donner le droit fondamental aux actes conjugaux de soi aptes à la procréation. C'est dire que, sans autres indices, les juges ne tireront pas de ces faits la signification de la volonté, mais qu'ils interpréteront plutôt ces faits en conformité avec le sens, par ailleurs et autrement connu, de cette même volonté.

naux ne sont pas publiés. En soi, les jugements de la S Rote Romaine, comme tous ceux des autres tribunaux, n'ont d'autorité que pour définir, dans le cas, la cause qui leur est légitimement soumise. *Cf.* can. 17, § 3

[1] Sauf indication contraire, nous citons l'ouvrage du savant canoniste dans son édition de 1932, celle qui a été mise en concordance avec le Code de droit canonique.

[1] Quand nous parlons d'appel et du défenseur du lien, nous voulons uniquement faire allusion au cas où le mariage a été déclaré nul, comme nos lecteurs le comprennent sans nul doute. Il n'appartient aucunement au défenseur du lien de faire appel au cas d'une proclamation de validité : ce serait aller, de sa part, contre sa seule raison d'être, et les parties, d'ailleurs, suffisent au cas.

Il faudra enfin (remarquons-le, bien que cette remarque s'adresse à tous les cas, et non pas seulement à celui de l'exclusion des enfants) que volonté, et précision de volonté, et portée de volonté, et faits et circonstances sur lesquels on appuiera une démonstration ou argumentation, soient nettement et complètement prouvés. Généralement on n'apporte aux juges que des racontars, des rumeurs, paroles vagues, interprétations personnelles, formules générales, qui permettent à pas mal de témoins de dire ce qu'il faut dire — ou du moins ils se le figurent — pour que le mariage soit déclaré nul au gré de leurs amis, et d'être cependant en règle — ou du moins ils le croient avec bienveillance — avec leur conscience et leur serment de dire, et exclusivement, la vérité

Et voilà qui suffit, assurément, pour faire comprendre à nos lecteurs, en théorie, qu'on ne se contente pas, judiciairement, dans le cas de l'exclusion des enfants pas plus qu'en nul autre, de témoignages sans consistance, et, en pratique, pour justifier le jugement que nous portions au début de notre réponse sur ce confesseur que nous déclarions avoir agi de façon imprudente.

Que le confesseur ne croie donc pas, et que personne ne croie avec lui et d'après lui, que des juges se contenteront de savoir, même avec toute certitude, que la femme a déclaré, même à son fiancé, qu'elle ne se marierait pas si elle croyait avoir encore des enfants. Simple déclaration sans portée. Simple volonté interprétative basée sur une erreur peut-être ; au demeurant, peu importe. Et ce : *Si elle croyait ?*

Il faut d'autres manifestations de la volonté, de sa précision, de sa fermeté, de sa signification, pour faire déclarer judiciairement un mariage nul. Nos lecteurs l'ont sans nul doute compris, d'après nos présentes explications et d'autres explications antérieures de même genre. Ils feront donc bien de le croire et ce qui importe encore plus, ils agiront sagement s'ils conforment leurs actes à cette croyance et s'ils la font connaître aux intéressés éventuels qu'ils peuvent rencontrer et à tous ceux qui, sans savoir ce qu'ils disent, émettent l'avis que l'Eglise *casse facilement* des mariages.

---

Q. — Après l'article de l'*Ami* sur la défense de lire les journaux et les revues dans les Séminaires, je voudrais avoir l'avis de l'*Ami* sur les points suivants :

1° Ne pourrait-on pas, pour défendre l'opinion de l'*Ami*, s'appuyer aussi sur les deux documents suivants :

*a)* le formulaire pour la relation triennale sur les Séminaires, *Acta* 1925, p. 550, q. 26 ?

*b)* l'*Instructio* de la S. C. des Religieux sur la formation des clercs religieux, *Acta* 1932, p. 76, vers le bas : *Quo quidem tempore, etc.?*

2° Le décret du 22 mars 1918 contient-il la défense de lire tous les journaux et toutes les revues aussi nommément et au même titre que les prescriptions au temps de la répression du modernisme ?

3° La défense de ces lectures a-t-elle été faite uniquement en raison du modernisme, ou bien encore pour que les clercs ne perdent pas leur temps dans des lectures d'à côté ?

R. — Ad I. Il est indéniable que l'on peut trouver dans les actes cités par notre correspondant la preuve que l'on pourrait appeler de jurisprudence et qui s'ajoute légitimement à la preuve par les actes légaux stricts dont nous avons uniquement parlé dans la réponse à laquelle il est fait allusion. Il serait, du reste, illogique et extraordinaire que ce supplément de preuve par la jurisprudence n'existât pas. Sa carence pourrait prouver, ce qui ne peut pas être, que l'Eglise se désintéresse de ses propres lois, qu'elle déclare ouvertement encore en vigueur, si elle n'en poursuivait pas et n'en exigeait pas, pratiquement, l'observation.

Le premier des documents que cite notre correspondant est la relation triennale que tous les Ordinaires des lieux sont tenus, tous les trois ans, de transmettre au Saint-Siège sur l'état de leurs Séminaires. Le triennat date du 1er janvier 1924, et toutes les années qui ont suivi cette date sont divisées en groupes de trois ans. Dans chacun de ces groupes, la première année, le Saint-Siège, en l'espèce la S. C. des Séminaires et Universités, dont dépendent les Séminaires, doit recevoir la relation des Ordinaires des lieux d'Italie, de France, d'Espagne et des îles adjacentes ; la deuxième année, celle des Ordinaires du reste de l'Europe ; et, la troisième, celle des Ordinaires d'Amérique.

Cette relation, qui ne porte aucun préjudice à la relation quinquennale que tous les Ordinaires des lieux doivent, suivant un procédé analogue, adresser à la S. C. Consistoriale (cf. can. 340), doit être faite suivant un formulaire imposé par la S. Congrégation. Ce formulaire présente quarante et une questions.

La question 26, à laquelle se réfère la présente demande, est celle-ci : « *An alumni prohibeantur a lectione librorum et diariorum quæ, quamvis in se non noxia, eos tamen a studiis distrahere possunt?* Les élèves ont-ils défense de lire les livres et les revues qui, bien qu'en soi non nuisibles, peuvent cependant les distraire de leurs études ? »

Il y a bien là, semble-t-il, comme un écho de la prohibition de Pie X, que le Saint-Office a déclarée en vigueur. C'est une pensée qui vient immédiatement. Il est cependant remarquable que la S. Congrégation, en posant cette question dans son formulaire obligatoire, ne se réfère pas à la prescription de Pie X. Comme elle le fait pour d'autres points, comme par exemple à la question 28, relative à la fréquentation des Universités laïques, où elle marque entre parenthèses le décret de la S. C. Consistoriale du 30 avril 1918, il faut en chercher la raison.

Cette raison ne peut être que celle-ci : la défense que suppose la S. Congrégation va plus loin que celle de Pie X. Son objet est plus général et dépasse, pensons-nous, les préoccupations du pape, au moins dans leur lettre. Elle contient en

effet la mention non seulement des publications périodiques, journaux et revues, mais celle même des livres, que Pie X n'avait pas faite.

On peut donc dire que la question de la S. Congrégation suppose l'existence d'une défense qui, d'une part, va plus loin, textuellement, que celle de Pie X, puisqu'elle joint aux revues et publications périodiques les livres. D'autre part, la S. Congrégation ne vise que la distraction apportée dans les études.

Cette dernière particularité montre que si la défense de Pie X n'était plus en vigueur, on ne pourrait pas conclure de la question posée par la S. Congrégation et de la défense que cette question suppose, que la lecture de toutes les publications périodiques serait interdite dans les Séminaires, mais seulement la lecture de celles qui seraient nuisibles à la bonne marche des études.

A ce dernier point de vue, la question de la S. Congrégation nous paraîtrait facilement une restriction même à une latitude que laissait la lettre du 20 octobre 1910 au cardinal Vaszari, et qui admettait la lecture des revues d'où toute controverse était bannie. Ces renseignements, même religieux, peuvent, s'ils sont intempestivement communiqués aux séminaristes par la lecture de revues même permises, être un obstacle à la bonne marche de leurs études. S'il en était ainsi, nul doute que même cette lecture ne fût interdite et ne rentrât dans la prohibition que suppose la question 26 du formulaire.

On peut dire la même chose du second document. C'est l'Instruction récente de la S. C des Religieux adressée, en date du 1er décembre 1931, « aux modérateurs suprêmes des religions et sociétés cléricales, sur la formation cléricale et religieuse des élèves destinés au sacerdoce, et sur l'enquête à faire avant la réception des ordres. » Sur le premier point, « Formation des élèves qui doivent être promus aux ordres, » au n. 7, il est dit que ces élèves, après leur noviciat terminé, doivent être placés dans les maisons d'études dont parle le can. 587, § 2. Le canon déclare que la vie commune doit exister dans ces maisons d'études; s'il en était autrement, les élèves ne pourraient pas être promus aux ordres. L'Instruction précise : « ces maisons dans lesquelles doit fleurir la pleine observation des lois, surtout en ce qui regarde la perfection de la vie commune et la pauvreté. » Par ailleurs, tout doit s'y trouver « pour l'accomplissement fructueux du cours prescrit de philosophie et de théologie. » L'Instruction continue par ces paroles que vise notre correspondant : « En ces temps (des études), les Supérieurs se garderont bien d'éloigner les âmes des jeunes de la conquête des vertus. Ils les écarteront de la lecture de ces livres et de ces périodiques qui pourraient, de quelque façon que ce soit, empêcher le bien des études, etc. »

Ces prescriptions appellent le même commentaire que la question précédente relative aux Séminaires. Elles ne reflètent pas seulement les préoccupations de la prohibition de Pie X, elles peuvent être tenues pour aller plus loin ; elles n'ont pas seulement le caractère transitoire des prescriptions des encycliques et *Motu proprio* suscités par la crise du modernisme.

On le voit, à tout dire, ces divers textes paraissent bien se référer aux prescriptions de Pie X. Mais, en somme, ils sont d'un autre genre. Ils sont différents. Ils sont pris en vertu de préoccupations plus générales, d'ordre, peut-on dire, plus permanent, nous dirions, si nous étions sûrs d'être compris, plus *essentiel*, découlant de la nature même des Séminaires et des maisons d'études, comme nous l'expliquerons en terminant notre présente réponse.

Ces prescriptions prouvent, non pas que les ordonnances de Pie X sont encore en vigueur (elles le sont en vertu d'autres actes du Saint-Siège), mais que quelques-unes, au moins, des préoccupations qui étaient celles du pape Pie X. sont de celles qui demeurent toujours dans l'esprit et par conséquent dans les recommandations de l'Eglise.

Ad II. Le décret du Saint-Office du 22 mars 1918 ne se rapporte nommément qu'à la persistance des prescriptions sur le Conseil de vigilance et sur le serment antimoderniste. Mais les raisons données ont le caractère général touchant le modernisme et le maintien des prescriptions qui s'y rattachent, que nous avons indiqué.

Ad III. L'on peut dire que Pie X avait en vue, et le modernisme ou l'état d'esprit qui le suscitait ou le maintenait, et la perte du temps dans les études, ou la corruption, si l'on veut, de ces mêmes études. La S. C. des Etudes et celle des Religieux, faisant, d'après leur objet même, œuvre exclusivement permanente, ont plutôt en vue la seconde de ces considérations.

Il ne faut pas oublier que c'est dans des revues que s'étalèrent, dès l'abord, avant d'être exposés dans un petit nombre de livres retentissants, les principes de la critique moderniste et les destructions qui en découlaient, tant au point de vue historique, qu'aux points de vue scripturaire, dogmatique, moral, et philosophique.

Il faut remarquer encore que la façon même dont sont rédigées les revues et dont elles procèdent, est absolument opposée à l'enseignement du Séminaire comme à la méthode des études qui y sont nécessairement en vigueur. Les études du Séminaire sont des études élémentaires, qui comprennent non pas des notions approfondies, mais un cours suivi épuisant tous les éléments des diverses doctrines que les clercs doivent étudier et connaître pour être à même de remplir les devoirs du sacerdoce. Les revues entendent approfondir des points spéciaux, et leurs articles différents n'ont pas entre eux l'union que doit avoir un corps de doctrine. Ils sont généralement choses inutiles à des seminaristes qui étudient un cours élémentaire et complet d'une science ecclésiastique. Généralement aussi ils sont pour eux choses

nuisibles, au moins en ce sens qu'ils leur font approfondir — si du moins ils sont capables de les suivre — des points particuliers alors que leur temps serait incontestablement mieux employé à l'étude de leurs manuels, étude nécessaire au Séminaire, et qui est précisément la condition qui leur permettra plus tard, suivant leurs nécessités ou utilités particulières, de tirer profit des développements, plus restreints dans leurs sujets, des revues.

Il n'est pas besoin, assurément, de faire remarquer combien la lecture des journaux politiques, sociaux, littéraires, ne saurait que prendre aux séminaristes un temps précieux, qu'ils ont à utiliser autrement qu'en ces lectures. En même temps, cette lecture pourrait aisément exciter leur esprit à des luttes ou rivalités d'opinions ou de doctrines, sur lesquelles ils n'ont pas à se prononcer dans leur condition, qui est précisément d'étudier les éléments qui leur permettront ensuite le choix prudent entre des systèmes. Ajoutons à cela que le Séminaire n'est pas uniquement une maison d'études, mais un lieu de formation morale, où les séminaristes doivent s'efforcer d'acquérir la sainteté que l'Eglise, traditionnellement, a toujours regardée comme désirable ou nécessaire pour la réception de tels et tels ordres successifs, et pour l'accomplissement des fonctions du ministère sacerdotal. Le Séminaire doit donc être, à ce point de vue, une maison fermée, où les vains bruits du siècle ne doivent pas pénétrer, pas plus que les querelles d'écoles rivales en quelque science que ce soit. Le nécessaire, en l'information de toutes ces choses, doit être fourni par l'action des professeurs, et nos lecteurs ont bien vu que les instructions de Pie X n'avaient garde d'oublier cette fonction des professeurs et cette nécessité des choses.

Il paraît donc tout à fait raisonnable que les lectures, non seulement dangereuses, mais inutiles, et qui prendraient le temps des séminaristes au détriment de ce qui doit être le véritable objet de leur activité, soient écartées du Séminaire. Les prescriptions de l'Eglise relativement aux livres étrangers aux études du Séminaire et aux journaux et revues, paraissent ainsi marquées au coin de la véritable sagesse et de la saine prudence.

# L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

## Comptes rendus Bibliographiques

« Bibliothèque française de philosophie ». Troisième série. — R. P. Timothée Richard, O. P. **Etudes de théologie morale : I.** *Le plus parfait*, doctrine et pratique ; II. *De la probabilité à la certitude pratique*. — In-8 de 354 p., 20 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

En un seul volume, le P. Richard a réuni deux études fort différentes sur deux sujets de théologie morale assez controversés entre théologiens.

I. — Le premier est relatif à l'imperfection. Nombre d'auteurs enseignent que si l'imperfection est spéculativement concevable, en fait et dans les circonstances concrètes qui conditionnent l'acte moral, choisir le moins parfait équivaut à commettre un péché véniel. L'auteur, s'appuyant sur S. Thomas, entend réhabiliter la doctrine de l'imperfection, distincte du péché véniel et ne comportant, par soi, aucun élément de coulpe dans l'âme qui s'y est attachée.

Ces théologiens ont restreint la *force* et l'*objet* du précepte aux choses de nécessité de salut et partant à l'obligation grave de sa nature : ils pensaient ainsi pouvoir éluder les nombreux textes où S. Thomas affirme la non-obligation du conseil. En effet, si le précepte se réfère, exclusivement et par définition, à une matière grave, en disant qu'une chose ne tombe pas sous le précepte, on ne dit rien autre chose qu'elle n'entraîne pas une obligation grave ; mais la question du péché véniel reste entière. L'auteur estime cette manière de voir trop contraire à la pensée de S. Thomas et à la nature des choses, pour ne pas en faire l'objet d'un sérieux examen. Il montre que le péché véniel est toujours inscrit en second lieu dans le précepte ; que l'imperfection ne l'est jamais. Ou plutôt l'imperfection prend sous la plume de S. Thomas un sens qui n'a rien de commun avec celui de l'imperfection de tant de livres de piété ! Il vaut mieux, pour éviter toute équivoque, concevoir, à côté d'un bien imposé directement ou indirectement par un précepte en vue de la fin à atteindre, un bien *de surérogation, de surabondance*, dont la vraie valeur morale s'estime en dehors de tout précepte. Ce bien de surérogation, de surabondance répond au *conseil*, selon la belle formule de S. Thomas : *divinæ legis admonitiones dicuntur consilia et non præcepta, in quantum suadetur homini, ut propter meliora, minus bona prætermittat* (*C. Gent.*, III, c. 130).

Telle est la thèse fondamentale. — Il ne saurait être question cependant de refuser systématiquement et en toute occurrence, un caractère obligatoire à l'œuvre de simple perfection et de conseil : obligation négative, obligation accidentelle, obligation conditionnelle, telles sont les trois formes de l'obligation qui, indirectement, peut s'attacher à l'œuvre de simple conseil. — Obligation négative, *ut non contemnat, non ut impleat* (*De Veritate*, q. 27, a. 3). — Obligation accidentelle, en raison des circonstances, surtout spécifiques, qui transforment la perfection de conseil en perfection obligatoire. — Obligation conditionnelle, *ex suppositione finis*. — C'est sous ce triple aspect qu'on peut trouver, entre la thèse du P. Richard et celle de ses adversaires, de réels points de rapprochement.

Nous ne voulons pas ici entrer dans le vif de la discussion ; il suffit d'avoir noté, dans ses grandes lignes, la position du P. Richard. D'ailleurs, son exposé n'a rien de polémique. Si sa lecture en est quelque peu aride et austère, elle laisse cependant, dans l'esprit du lecteur attentif, une profonde satisfaction intellectuelle. Si l'auteur a fréquemment recours à S. Thomas, c'est toujours pour mieux faire comprendre et ressortir les fondements rationnels de sa doctrine, jamais, à proprement parler, comme argument d'autorité. De plus, on trouvera, dans cette étude, les éléments d'une direction éclairée, pour soi et pour les autres.

II. — La seconde étude a pour objet une matière tout aussi controversée, le probabilisme, comme doctrine morale. Tout d'abord, en six chapitres préalables, le P. Richard examine d'une façon approfondie le sens, la portée, la vraie valeur des éléments qui entrent dans l'énoncé même de la question probabiliste. L'auteur a été ainsi conduit à exposer la théorie de la certitude morale, de la notion du probable, du jugement de probabilité, du rôle de la volonté dans l'opinion et la croyance. C'est dans le dernier chapitre seulement qu'il formule sa thèse, qu'après lui, d'ailleurs, nous pouvons résumer en quelques proposi-